

Artículos

LA CIRCUNSTANCIA DE *HEREDEROS Y PRETENDIENTES*

Francisco Vázquez García

[Resumen-Palabras clave](#) / [Abstract-Keywords](#) / [Fechas](#)

Un privilegio epistemológico
Críticas y Respuestas
Reconocimientos y Respuestas
Notas
Referencias bibliográficas

Un privilegio epistemológico

Para un investigador en el ámbito de la sociología de los intelectuales, constituye sin duda un insólito privilegio epistemológico, poder reunirse con sus objetos de estudio sometiendo al juicio de los mismos el resultado de su tarea. De esa merced me fue dado disfrutar en las Jornadas sobre la Transición Filosófica Española celebradas en Madrid entre el 1 y el 2 de junio de 2010. Gracias a los desvelos del grupo de investigación - sobre la escuela de Madrid- comprometido en la organización del acto (Jesús M. Díaz, Antonio García Santesmases y José Lasaga), la generosidad de la Fundación Ortega y Gasset y la amplitud de miras de los numerosos participantes en las sesiones, se pudieron contrastar las hipótesis que planteaba mi libro con los puntos de vista expuestos por una nutrida representación de los que habían protagonizado el mencionado proceso de cambio en el campo filosófico español.

En el encuentro del que hablamos estuvo presente una parte no menor de la muestra de cincuenta autores seleccionados en *Herederos y Pretendientes* como base del estudio. Si nos atenemos a la distribución nodular propuesta en esta exploración, hay que decir que en Madrid se dieron cita –a título de ponentes o simplemente asistiendo a las sesiones-- filósofos próximos al eje Rábade-Montero (Navarro Cordón, Félix Duque, José Luis Villacañas, Javier San Martín), otros vinculados a la órbita de Aranguren (Javier Muguerza, Victoria Camps, Elías Díaz, Pedro Cerezo, Manuel Fraijó) y alguno que había pertenecido al círculo de Sacristán (Jacobo Muñoz). El nódulo de Gustavo Bueno no estaba como tal representado,^[1] aunque algunos de los conferenciantes (Miguel Ángel Quintanilla y Amelia Valcárcel) lo habían frecuentado en su juventud. Junto a estos hay que mencionar la presencia de pensadores españoles más jóvenes (Antonio Campillo, Miguel García-Baró) así como de reconocidos estudiosos del periodo en cuestión (Díaz Salazar, Gerardo Bolado y los integrantes del proyecto sobre la “escuela de Madrid”). El mencionado privilegio epistemológico se reveló no obstante, en el curso de este encuentro, como un arma de doble filo. Aunque permitía comparar los análisis que propuse en el libro con la perspectiva de sus protagonistas, parecía sugerir, engañosamente, que los “individuos” estudiados coincidían con los “individuos empíricos” que tenía delante de mí.^[2] Nada más lejos de la realidad, puesto que los

primeros forman parte de un espacio conceptual, son entidades modelizadas, construidas *ex profeso* con el propósito de explicar ciertas relaciones fácticas. En ningún caso se trata de “fotografías” de los individuos empíricos. Esta confusión, reforzada por la coincidencia del nombre propio, fue origen, como se verá más adelante, de algunos malentendidos.

Mi intención ahora no es resumir el contenido del libro, sino más bien realizar un sumario balance de las críticas vertidas acerca del mismo y recogidas tanto en las Jornadas de la Fundación Ortega y Gasset como en distintas recensiones y comentarios publicados con posterioridad. No obstante parece obligado hacer referencia previa, aunque sea esquemáticamente, a los propósitos, la metodología y las hipótesis formuladas en esa investigación. En ella se exploraban las transformaciones del universo filosófico español durante el periodo que abarca desde el inicio del Concilio Vaticano II hasta la fundación en 1990 de la revista *Isegoría*. Para ello se utilizaban los instrumentos metodológicos proporcionados por una disciplina en estado naciente: la sociología de la filosofía. Este enfoque pretende ante todo evitar la falsa dicotomía establecida entre las perspectivas internalista y externalista, atendiendo a la experiencia filosófica en todas sus facetas, esto es, no sólo a la dimensión intelectual o cognitiva, sino también a otros aspectos que entrelazan lo institucional con lo afectivo, lo expresivo y el poder: las redes de intereses profesionales y los procesos de acumulación de capital académico; las tomas de posición política y religiosa en relación con el origen familiar, la trayectoria escolar y la procedencia de clase de los filósofos.[\[3\]](#)

En *Herederos y Pretendientes* se trataba de combinar las herramientas conceptuales que en esta disciplina habían suministrado los tres principales enfoques existentes: la sociología de los campos filosóficos elaborada por Bourdieu y sus discípulos (Pinto, Boschetti, Fabiani), la sociología de los rituales y redes de filósofos (Randall Collins) y la sociología del conocimiento filosófico (Martin Kusch). Se pretendía articular los tres tipos de metodología en una síntesis histórica que se encuadra dentro un trabajo colectivo cuyo eje se encuentra en la Universidad de Cádiz y que viene prolongándose desde hace varios años.[\[4\]](#)

De un modo más específico, el trabajo distingue, en la época mencionada, dos grandes redes de pensadores que obedecen a formas diferenciadas de socialización filosófica: la llamada “red oficial” (los “herederos”), que se identifica con el tipo de filosofía predominante, tras la Guerra Civil, en las instituciones de investigación y educación superior, y la denominada “red alternativa”, que se vincula a una filosofía subordinada en el ámbito académico pero que acabó convirtiéndose en hegemónica en el plano de la consagración intelectual.[\[5\]](#) La “transición filosófica”, esto es, la homologación de la filosofía que se practicaba en España con las corrientes que conocían su pleno desarrollo en el mundo occidental del último tercio del siglo XX, habría sido el resultado de un encuentro entre la propia deriva interna de la red oficial, donde algunos sectores iniciaron una apertura a la modernidad filosófica, y la gestación de nuevos núcleos de pensadores en el interior de la red alternativa.

Cada una de las redes mencionadas se corresponde con un estilo de socialización filosófica y por tanto con un *habitus* filosófico diferenciado. Las secciones de filosofía de las Universidades centrales de Madrid y Barcelona, el Instituto Luis Vives del CSIC y los centros de educación superior bajo tutela eclesiástica, que dominaban, todavía en las décadas de 1960 y 1970, la vertiente temporal (académica) de la institución

filosófica, promovían un tipo de carrera y de perfil de filósofo que se ajustaba bien al modelo del *insider* descrito por Gil Villegas (1996: 102-108).

Con un origen social relativamente modesto y a menudo de procedencia rural, estos “oblatos” del mundo académico solían ser alumnos aplicados y con expediente académico ejemplar. Para la confección de sus tesinas y tesis doctorales, optaban por temas y autores de un canon ortodoxo que, a partir de la década de los sesenta, se amplió incorporando a los clásicos modernos y contemporáneos (Kant, idealismo alemán, Husserl, Heidegger). Por otro lado era frecuente en estos *insiders* la estancia de estudios en Alemania, en particular gracias a una beca del Instituto Luis Vives, y el paso por un centro de Bachillerato tras ganar las correspondientes oposiciones a cátedra. En general estos *insiders* accedían pronto al funcionariado universitario, ocupaban cargos en la institución y solían caracterizarse por una producción de corte erudito o destinada al mercado escolar (manuales de filosofía para el bachillerato y la Universidad, antologías de textos, etc.). Frecuentaban raramente los medios de comunicación y las revistas intelectuales y publicaban en revistas profesionales y especializadas y en colecciones editoriales de proyección académica (como la “biblioteca hispánica de filosofía” en Gredos). Su respaldo simbólico lo constituía principalmente el conocimiento técnico de la Historia de la Filosofía, acompañado a veces de una familiaridad importante con los estudios teológicos.

El otro polo englobaba un tipo de docencia filosófica realizada fuera de las secciones de filosofía (y cuando tenía lugar en éstas, impartida en disciplinas jerárquicamente subordinadas, como Ética y Sociología, Estética o Psicología) e incluso al margen del espacio universitario. Esta práctica de la filosofía se concentraba en una red intelectual con fuerte presencia de orteguianos católicos y de falangistas zubirianos,^[6] en un universo institucional que iba desde el Instituto de Humanidades y el Instituto de Estudios Políticos hasta la Sociedad de Estudios y Publicaciones, pasando por las asignaturas filosóficas presentes en las facultades de Derecho, Ciencias Políticas y Económicas, Filosofía y Letras (materias comunes) o la escuela de Arquitectura.

Aquí aparecían profesores con un formato diferente, de *outsider*: una procedencia social generalmente más elevada y de raíces urbanas; cierta preparación en ciencias sociales o en lógica y metodología de la ciencia, o bien contando con un importante capital artístico y literario; una trayectoria académica más irregular, mayor proximidad a los medios de comunicación y a las revistas intelectuales y una mayor proclividad hacia el ensayo e incluso hacia la creación literaria.

El modelo del *insider* se localiza en los nódulos filosóficos de la red oficial, incluidos aquellos que iniciaron un movimiento de renovación en la década de los 60. En efecto, esta red perdió pronto su hegemonía intelectual, a pesar de iniciarse en ella un proceso de renovación que da lugar a dos nódulos representantes la ortodoxia académica. Por una parte el núcleo opusdeísta, que a la altura de 1965 contaba con catedráticos en casi todas las secciones españolas de Filosofía, aunque su centro visible lo constituía la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (fundada en 1962) y su órgano principal el *Anuario Filosófico* editado desde 1968 por este organismo. A este enclave pertenecían filósofos como Leonardo Polo, Millán Puelles o Jesús Arellano. Su proyecto puede ser entendido como una tentativa para realizar una filosofía rigurosa y desideologizada, ensamblando la pureza formal de las categorías escolásticas con injertos procedentes, en su mayor parte, de la fenomenología de Husserl. Se trataba de

“asimilar” los aspectos más formales de la modernidad filosófica preservando un fondo de contenidos tradicionales. En cierto modo practicaban una suerte de “taxidermia” intelectual: disecar el legado tomista utilizando una piel fenomenológica.

Por otra parte, a comienzos de los años 60, autores como Sergio Rábade, procedentes también de la red oficial, van a proponer una renovación del canon textual. Hasta entonces éste había estado compuesto casi en exclusiva por el tronco que iba desde Platón hasta Santo Tomás pasando por Aristóteles y secundariamente San Agustín, de modo que la exposición de la filosofía moderna un decadente catálogo de errores que sólo cabía refutar. Autores como Rábade en la Universidad de Madrid, y posteriormente Fernando Montero Moliner, en la Universidad de Valencia, aun siendo ideológicamente muy dispares, defendieron una redefinición del canon textual, incorporando la filosofía moderna desde Descartes hasta Heidegger, pasando por los empiristas, Kant, Hegel y Husserl.

Junto al academicismo ortodoxo del Opus y de los rabadianos, comienza a configurarse, a finales de los años 60 un academicismo heterodoxo que hace valer una filosofía de factura netamente universitaria y con un alto grado de tecnicismo, pero cuyas referencias teóricas ya no están conformadas ni por una escolástica disecada de fenomenología ni por una glosa hermenéutica del canon renovado. Lo que se afirma es, por un lado, un “materialismo académico” nucleado en la Universidad de Oviedo en torno a Gustavo Bueno y un “análisis filosófico” practicado en Valencia por Manuel Garrido y sus discípulos. Los órganos respectivos de estos dos nuevos grupos filosóficos serán la revista *Basilisco* (1978) y la revista *Teorema* (1971).

Mientras tanto, la red alternativa, en la que predominaba el perfil del *outsider*, comenzó a dar frutos. En primer lugar, tomando a López Aranguren como líder carismático y a Javier Muguerza como líder organizativo, se fue conformando en la segunda mitad de los años 60 un nódulo sumamente activo y extendido, donde podían diferenciarse tres polos. Se reconoce en primer lugar un polo donde prevalece el capital religioso, de modo que el proyecto de “ensanchar” la razón, que singulariza en general al núcleo de Aranguren –una racionalidad distante a la vez del dogmatismo escolástico y del cientificismo positivista- se concreta en una propuesta de carácter escatológico. Los autores que la formulan –contando en general con disposiciones religiosas muy arraigadas- combinan las aportaciones de las “teologías radicales” y de un marxismo leído a partir de Kant o de Hegel –especialmente filtrado a través del legado utópico de Ernst Bloch y de la Escuela de Frankfurt- para producir un discurso donde cristaliza la “esperanza” en la reconciliación de los contrarios que desgarran a la razón y mantienen al hombre en una postración alienada. En este polo escatológico^[7] convergen las trayectorias de filósofos vinculados al Instituto Fe y Secularidad (Rodríguez de Lecea, 1990) o a la recuperación actualizada de Hegel y de Kant en clave emancipatoria o al redescubrimiento del pensamiento hispánico y hebreo. Los nombres de Álvarez Bolado, Gómez Caffarena, Ramón Valls, Pedro Cerezo, Adela Cortina, José Luis Abellán, Cirilo Flórez o Reyes Mate

En un área intermedia, el capital religioso cede su prioridad al capital científico. Éste puede identificarse con la competencia en la lógica simbólica y el análisis lingüístico, pero también con un saber vinculado a las ciencias sociales y jurídicas. La apertura al conocimiento científico como fuente crucial de la experiencia filosófica se encuentra ya afirmada en un autor como Zubiri, situado en las raíces dinásticas de este grupo. La

calificación de “científico” no debe llevar a la identificación de este sector filosófico con una mesnada defensora del positivismo o del cientificismo.^[8] Se trata en cambio de rechazar, al mismo tiempo, el dogmatismo metafísico y el cientificismo autosatisfecho, haciendo valer la función crítica de una racionalidad científica capaz de autoilustración. Aquí comparece, por ejemplo, el proyecto de Javier Muguerza en *La Razón sin Esperanza*: una razón analítica utilizada para desenmascarar el añejo dogmatismo escolástico y para evitar autocriticamente que el propio análisis filosófico se convierta en la filosofía oficial de un franquismo tecnocrático. Aquí se emplaza también la utilización de la historia y la sociología del derecho por parte de Elías Díaz, buscando franquear la alternativa entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. A estos nombres habría que añadir los de Alfredo Deaño y José Hierro Pescador, autores vinculados al mismo tiempo a *Revista de Occidente* y al legado orteguiano (a través de la figura de Paulino Garagorri) y forjados en la tradición de la filosofía analítica. Revistas como *Sistema* –fundada en 1973 por un grupo de intelectuales afines al socialismo y dirigida por Elías Díaz- y *Teorema* –órgano del nódulo de Garrido muy frecuentado por los analíticos de la Autónoma de Madrid- sirvieron para expresar las perspectivas filosóficas de este sector. Por otro lado esta región científica constituirá asimismo el punto de llegada de otros pensadores venidos de otras regiones, como Miguel Ángel Quintanilla, procedente del grupo de Salamanca (Cruz Hernández) y de los alrededores del nódulo de Bueno y pronto convertido en primer animador (gracias al diccionario que coordinó) de la red alternativa; lo mismo cabe decir de su discípulo Vargas-Machuca, de Celia Amorós –procedente del nódulo valenciano regido por Garrido- y de Manuel Cruz –más joven, vinculado simultáneamente a Emilio Lledó y más indirectamente al círculo de Sacristán. Los casos ya mencionados de Peces-Barba, Rubio Carracedo, Javier Sádaba y Victoria Camps, ejemplifican la incorporación de algunos cristianos procedentes del polo escatológico en el sector agnóstico y más escéptico asociado al polo científico. Aquí también terminará desembocando la trayectoria de Javier Echeverría, un autor inicialmente incluido, como se verá, en otra región del continente arangureniano.

El tercer sector del nódulo de Aranguren estaría formado por un polo artístico,^[9] donde tendería a prevalecer la posesión de un capital vinculado al conocimiento de la literatura y a la familiaridad con las artes plásticas. García Calvo en Madrid y José María Valverde en Barcelona, serían los mentores respectivos de esta región filosófica. Aquí se advierte también la pretensión de ampliar el marco de una racionalidad confinada en los estrechos límites de la ciencia y la tecnología, rechazando al mismo tiempo todo intento de subordinar el ejercicio de la razón a la dogmática religiosa o al marxismo doctrinario. Por este motivo en algún momento –particularmente en los primeros años setenta- este polo se presentó como una cuarta vía, alejada al mismo tiempo de la escolástica, del cientificismo analítico y del escatologismo marxista. Se entiende que la actividad de la razón pasa por el encuentro y la acogida de una alteridad irreconciliable. En este sentido, frente a las escatologías reconciliadoras, se admiten los límites y la futilidad de la existencia, pero al mismo tiempo, frente a las estrechas miras del cientificismo y la filosofía analítica, se alberga la voluntad de traspasarlos. En la medida en que la religión y la ciencia se empeñaban en domesticar esta alteridad sometiendo su resistencia a un fundamento estable y luminoso, ambas quedaban descartadas como experiencias filosóficas cruciales. Ésta se encontraba en el arte, que da cabida a lo Otro –la locura, la embriaguez, la pérdida de la individualidad, el mito, lo místico, lo siniestro, lo mágico- de la razón sin abolir su diferencia radical. El artista es la figura que encarna a una razón ambivalente, pues capta lo pleno pero en formas huidizas.

Junto a este vasto “nódulo de Aranguren”, que llegará a ser dominante en los años 80, hay que referirse a otro nacido también de la red orteguiana. Se trata del “nódulo Sacristán”, constituido en torno al filósofo barcelonés, y que combinaba una epistemología de referencias analíticas y unos planteamientos ético-políticos vinculados al marxismo. Su punto de partida fue el Col.lectiu Crítica de Barcelona, constituido a mediados de los años 70. Las revistas que vertebrarán este grupo verán la luz a finales de esa década. Se trata de *Materiales* y de *Mientras Tanto*. Los autores situados en la órbita de Sacristán suelen tener una fuerte relación con las ciencias sociales y una sólida formación epistemológica, además de implicarse activamente en el campo político. Aquí destacan filósofos como Jacobo Muñoz, Francisco Fernández Buey, Toni Doménech, Ramón Capella, Manuel Cruz, Félix Ovejero, Jorge Riechman y José María Ripalda.

Críticas y Respuestas

A continuación enumeraré las principales críticas recibidas por *Herederos y Pretendientes*, respondiendo con brevedad, en cada caso.

1) Se ha sugerido que el libro da pie a hacer “tabla rasa” de todas las contribuciones historiográficas anteriores que se ocupan de la filosofía española durante el periodo de la Transición. Esto tendría que ver con la exigencia de poner entre paréntesis las tentativas de organizar la filosofía española reciente atendiendo a criterios como las “áreas de conocimiento”, las “corrientes” y las “generaciones”.[\[10\]](#)

A esta apreciación sólo se puede contestar diciendo que el trabajo realizado en el libro habría sido imposible de no sustentarse en la tarea previa realizada por otros compañeros (José Luis Mora, Antonio Heredia, Gerardo Bolado, José Luis Abellán, José Luis Villacañas, Gustavo Bueno, Antonio Jiménez, Maceiras Fafián, entre otros muchos). Que el panorama filosófico nacional aparece distribuido en corrientes y áreas es un *Factum* indiscutible. Ahora bien, esa situación es el resultado de luchas en el interior del campo filosófico, de modo que las propias áreas (su jerarquía, sus denominaciones, sus fronteras) y la misma delimitación de las corrientes, deben comprenderse como instrumentos en el interior de esas luchas, no como rótulos neutros que permitan estructurar científicamente el objeto de estudio. Lo estático y reificado de esos marcadores y divisiones debe ser dinamizado viendo su funcionamiento y movilidad en el interior de los conflictos que vertebran el campo.

2) En esta misma dirección se ha sostenido que el trabajo soslaya precipitadamente el “método de las generaciones”.[\[11\]](#) En rigor, la terminología derivada de la sociología de los intelectuales de Bourdieu (“campo”, “habitus”, etc..) o de Randall Collins (“red”),[\[12\]](#) es perfectamente traducible al lenguaje de las “generaciones”. El problema consiste, entre otras cosas, en que dentro la historiografía española se hace frecuentemente una utilización confusa del concepto de “generación”, sin distinguir entre “situación”, “complejo” y “unidad generacional”.[\[13\]](#) Así, los diferentes nódulos diferenciados en el libro podrían asimilarse sin problemas a otras tantas “unidades generacionales” dentro de un mismo “complejo generacional”. Lo que la noción de “nódulo” –que remite a la de red- añade, es la referencia a cadenas y constelaciones de filiación entre maestros y discípulos.

3) Se ha insistido también en que *Herederos y Pretendientes* privilegia el punto de vista “pragmático” sobre el “semántico”,^[14] esto es, se queda en la proyección puramente externa e institucional de la actividad filosófica, minusvalorando el análisis interno del discurso teórico, las arquitecturas conceptuales que especifican a cada “nódulo” y que singularizan a la filosofía en el conjunto de la cultura. Esto ha llevado incluso a afirmar que el autor opera con un “concepto militantemente antiespeculativo de la filosofía.”^[15] Sin mencionar la expresión, puesto que el libro previene explícitamente respecto a ella, estos autores parecen de algún modo renovar el anatema de “reduccionismo sociologista” lanzándolo contra la propuesta presentada. Algunas de las objeciones presentadas en las Jornadas iban también en esta dirección. Como si la intención de *Herederos y Pretendientes* consistiera básicamente en cartografiar las luchas y las alianzas urdidas por los filósofos con el único afán de acumular poder académico.

Esta acusación yerra el blanco por distintos motivos. Los filósofos no son agentes racionales empeñados en una pugna sin cuartel para acumular capital institucional. Se trata de sujetos socializados, inmersos prerreflexivamente en un universo de problemas y de bienes simbólicos no elegidos por ellos y que estructuran el campo en el que se emplazan. El logro de capital académico o social forma parte de su actividad, pero lo que la singulariza como actividad filosófica es la lucha por el reconocimiento de una especie particular de capital simbólico: el capital filosófico. Un filósofo puede lograr la consagración académica en el microcosmos de sus pares, pero lo que marca su grandeza como filósofo es –y sigo aquí una distinción estipulada por José Luis Moreno Pestaña, su consagración intelectual (el reconocimiento por parte de los otros filósofos) y especialmente su autonomía creativa (la capacidad de crear un dispositivo conceptual fecundo). Esto exige que sus pulsiones de triunfo –su *libido dominandi*- deban plegarse a una puesta en forma filosófica, a un trabajo conceptual donde lo que cuenta son sus recursos filosóficos (*libido sciendi*).

Obviamente, los perfiles de este trabajo de puesta en forma conceptual se captan mejor desde la sociología de la filosofía, cuando se trabaja a escala micro, por ejemplo analizando la trayectoria intelectual de un autor. Valgan por ejemplo los estudios de Bourdieu sobre Heidegger, de Ana Boschetti sobre Sartre y *Les temps modernes* o de Moreno Pestaña sobre Foucault y Jesús Ibáñez. En el caso de *Herederos y Pretendientes* este análisis fino, atento a la potencia especulativa y a los componentes semánticos del discurso filosófico, resultaba más difícil dada la vasta cantidad de pensadores y pensadoras concernidos.^[16] No obstante, y creo que esto lo muestran especialmente los apartados dedicados a Javier Muguerza, Fernando Savater y Eugenio Trías, se ha tratado de dar cuenta de los filosofemas involucrados e incluso de las transformaciones teóricas en el itinerario de un mismo pensador. En trabajos posteriores al libro hemos intentado mostrar, a través de exploraciones muy delimitadas cronológicamente,^[17] que la sociología de la filosofía permite estudiar con más rigor y meticulosidad si cabe que la historiografía filosófica “internalista”, las variaciones semánticas y los desplazamientos conceptuales en la singladura de un pensador.

A fin de cuentas se apunta a la superación de la dicotomía entre enfoques pragmáticos y semánticos o entre el privilegio de la especulación y el de la institución. La cuestión es captar la experiencia filosófica como una totalidad compleja, donde la dimensión cognitiva (el trabajo conceptual) está trabada con la faceta política, religiosa, familiar o estética del autor considerado. Hay que dejar a un lado la presentación del filósofo

como un puro sujeto pensante, restituyendo en cambio su condición de hombre (o de mujer) de “carne y hueso” inserto en un contexto histórico determinado. En esta crítica de la historia textualista y en el fondo puramente escolástica de la filosofía no se trata de innovar nada, sino de seguir las lecciones de viejos maestros: desde el Spinoza del *Tratado teológico-político* hasta el Ortega del “Prólogo” a la *Historia de la Filosofía* de Émile Brehier.

4) Alguno podría pensar que esta apelación al “hombre de carne y hueso” está en contradicción con un aparato conceptual frío y distanciado (tomado en parte de Pierre Bourdieu, de Randall Collins o de Martin Kustch) que parece enfatizar el peso de los determinismos sociales (del espacio social en general o del universo filosófico en particular) sobre la creatividad individual. Se entra aquí en una cuarta objeción planteada por algunos comentaristas: en *Herederos y pretendientes* se somete la rica realidad empírica de la filosofía española reciente, donde el impulso principal procedería de los individuos singulares y de su pasión filosófica,^[18] a un rígido corsé metodológico y conceptual que parece solazarse invocando el protagonismo de las regularidades sociales y de los condicionamientos institucionales.

En esta crítica parece olvidarse una cautela epistemológica elemental. Las ciencias históricas estudian el mundo construyendo configuraciones idealtípicas que permiten ofrecer una inteligibilidad comparativa de los hechos y las relaciones exploradas.^[19] En este caso se trata de conformar un modelo que permita entender en su complejidad – y no sólo en sus aspectos especulativos y teoréticos- la experiencia filosófica de los agentes implicados. Pero estamos hablando de una construcción sistemática e idealtípica no de una fotografía de tamaño natural. Los individuos que ahí aparecen son conglomerados de atributos seleccionados, diseñados *ex profeso* y con fines de comparación. Muchos de los participantes en las Jornadas de la Fundación Ortega y Gasset tendían a confundir estas fabricaciones idealtípicas con un calco de sus propias biografías, de ahí sus recelos ante lo que veían como “simplificaciones” o versiones “sesgadas” de sus propias vidas y de una “rica” y “abigarrada” realidad, siempre renuente al concepto.

En el modelo propuesto, por otra parte, la filosofía se comprende como una actividad comunicativa y por ende colectiva (las “coaliciones en la mente” a las que se refiere Collins); no se está ante una aventura solitaria, como parece sugerir falsamente el Pensador de Rodin y como a muchos filósofos (el mito del “lobo estepario” o del pensador en “vuelo libre”) les gusta también presentarse. En esa configuración, cada elemento (agentes, trayectorias, redes, nódulos, formas de escritura, instituciones, etc) se comprende relacionamente, diferencialmente en contraste con los demás. Se trata de evitar así la falsa inmediatez del enfoque idiográfico (como en los estudios sobre “el autor y su obra”, cuyo mejor ejemplo tal vez sea *L’idiot de la famille*, de Sartre), que aparentemente se refiere al “individuo concreto” y de “carne y hueso”, pero que en realidad se ocupa de una realidad abstracta, al no ser construida en el interior del sistema de relaciones, de la totalidad histórica o configuración que permite pensarla.

5) Un apartado especial dentro de las críticas a *Herederos y pretendientes* lo constituyen las lagunas o ausencias advertidas en el trabajo. Algunos de los participantes en las Jornadas o comentaristas del libro tan relevantes como José Luis Villacañas (2010: 28), por ejemplo, echaron en falta la presencia en el libro de figuras filosóficas tan descollantes como Emilio Lledó (nacido en 1927).^[20] Es cierto que este influyente

pensador, aunque aparece referido en mi trabajo (por ejemplo cuando aludo al “caso Lledó” o dentro del apartado dedicado al grupo de Sacristán), no es tratado con la extensión y profundidad que merece su obra. El problema es que Emilio Lledó, pese a contar con hallazgos teóricos propios y con un importante elenco de discípulos (Manuel Cruz, Miguel Ángel Granada, Juan José Acero, entre muchos otros), formados principalmente en el curso de los seminarios barceloneses impartidos por el maestro, nunca llegó a constituir un nódulo identificable. Debido sin duda a su prolongada socialización filosófica en Alemania (hijo de un oficial republicano expulsado del ejército, sin familiaridad inicial con las redes falangistas o integristas que permitían la promoción intelectual) y a la marginación que sufrió durante el franquismo,^[21] Emilio Lledó carecía del capital social suficiente –nada que ver con los entramados mediáticos, editoriales, políticos o académicos que respaldaban, de modo variable según el caso a figuras, como Bueno, Garrido, Millán Puelles, Rábade, Aranguren e incluso Manuel Sacristán– para conformar un nódulo propio.

Respecto a *Herederos y Pretendientes* se ha hecho notar asimismo en falta el análisis de los vínculos con la filosofía española del exilio (Villacañas 2010: 28). Sin duda, quitando algunas menciones aisladas a los vínculos de Ferrater Mora con Jesús Mosterín o de Mindán con Gaos y poco más, el libro no atiende a esta cuestión. Por una parte el propio método, centrado en la exploración de los “campos”, refuerza una demarcación territorial muy restringida al espacio nacional y no favorece quizás el estudio de las alianzas e interpenetraciones con campos foráneos. Por otro lado *Herederos y Pretendientes* forma parte de un trabajo colectivo. Decidí dejar a un lado el estudio de las relaciones con el exilio, dado que otro investigador de nuestro equipo –Alejandro Estrella González, hoy profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana de México– se estaba dedicando precisamente al análisis del más importante grupo de filósofos españoles transterrados: los que se trasladaron al país azteca dando lugar al Colegio de México.

En esta misma línea se sitúa la observación, presentada por Antonio Campillo (2011: 151-52), a propósito de la ausencia, en el libro, de un estudio específico y en clave de género, dedicado al papel desempeñado por las pensadoras femeninas en el campo filosófico español durante la Transición. Este análisis queda por hacer, en efecto, pero merece llevarse a cabo, dada su relevancia, en una monografía específica y con la amplitud requerida, no a modo de un excursus o apéndice dentro de mi propio trabajo. En cualquier caso, más que una investigación sobre la presencia de las mujeres en el campo filosófico español, lo que está pendiente es todo un análisis del subtexto de género (de la retórica de lo masculino y lo femenino) involucrado en el discurso de la filosofía española de la época.^[22]

Junto a estas críticas principales, hay que mencionar otras discrepancias de detalle. Por ejemplo, la tesis de Gerardo Bolado (2001), que presenta el periodo de la transición filosófica española como una época de recepción –contrapuesta a otras etapas en las que primaría la “recuperación”– por su dependencia respecto a la importación de corrientes teóricas foráneas y por el olvido correlativo de la propia tradición. En el libro (páginas 391-393) ya intentamos cuestionar el carácter “abstracto” de esta contraposición entre “recepción” y “recuperación”, ejemplificando los modos por los que, lejos de ser antagónicas, las dinámicas de recuperación y de recepción se articulan recíprocamente. La crítica de esta dicotomía ya había sido expuesta por Pedro Ribas;^[23] José Carlos Mainer, por su parte, ha mostrado recientemente de qué manera la tendencia al

epigonismo intelectual auspiciada desde los años sesenta (primacía de la “recepción”) implicó en España una remodelación del canon de la propia modernidad española (exigencia de “reuperación”), desde la generación del 98 a la herencia del socialismo español.[\[24\]](#)

En el curso de las Jornadas que tuvieron lugar en la Fundación Ortega y Gasset, Miguel Ángel Quintanilla realizó por otra parte una observación de interés. Después de mostrar su reconocimiento por la cartografía intelectual realizada en el libro, lamentó que el análisis en el que se sustentaba fuera puramente cualitativo. Este comentario no se echado en saco roto. Por eso, con la ayuda del sociólogo y amigo Ildefonso Marqués, de la Universidad de Sevilla, muy versado en las técnicas de análisis estadístico, hemos trazado un análisis multifactorial de correspondencias que permite reconstruir el espacio de la transición filosófica española, proporcionando elementos probatorios de tipo cuantitativo, a favor del modelo presentado en *Herederos y Pretendientes*.[\[25\]](#)

Reconocimientos y Respuestas

Aunque el propio autor de *Herederos y Pretendientes* no sea el sujeto más adecuado para hacer el recuento de las virtudes que los comentaristas han podido encontrar en este libro, un recuento de las mismas puede ser de utilidad para sondear hasta qué punto la comunidad filosófica española considera necesario tener una conciencia clara de su pasado reciente.

Una parte de los comentarios (Fernández Cáceres 2010, Gracia 2010, Ramis Barceló 2010, Campillo 2011) pondera la coherencia del panorama presentado, frente a la tendencia a trazar frescos impresionistas y difusos, fundados en taxonomías dudosas. Alguno sugiere que esto tiene que ver con el carácter “innovador” de la perspectiva ensayada (Cuesta 2010). Con más énfasis todavía, buena parte de los revisores –algo bastante extendido también en las intervenciones de las Jornadas de junio de 2010– resalta la tonalidad “ecuaníme” (Muguerza 2010), “equilibrada” (Gracia 2010), la “mesura del juicio” (Campillo 2011), la mirada “ajena a todo ajuste de cuentas” (Barrios 2010, Ramis Barceló 2010) y el “espíritu contemplativo” (Villacañas 2010). Pero este juicio tampoco parece ser unánime, porque, según advierte Patricio Peñalver (2011: nota 14), es un “libro decidido firmemente a irritar”. En esa misma dirección parecían situarse las consideraciones de Navarro Cordón, expuestas en el curso de las mencionadas Jornadas. Por otro lado y sin negar el logro de cierto distanciamiento, se ha señalado también que el autor inclina sus simpatías hacia los “pretendientes” (Sauquillo 2011, Ramis Barceló 2010).

No puedo negar cierta sorpresa ante algunos de estos juicios. Con la idea, inspirada por Marx, de que sólo puede criticarse la realidad existente criticando al mismo tiempo las representaciones de esa realidad, mi objetivo era trazar, valiéndome de los instrumentos de objetivación que proporciona la sociología, un mapa no sólo liberado de los prejuicios partidistas y del irenismo descafeinado, sino también que permitiera dar cuenta de las representaciones que los propios filósofos españoles se hacían de su propio campo. Se trataba en cierto modo de mostrar que las ideas de los filósofos españoles sobre su propio universo formaban parte de los envites de ese universo. Ahora bien, para mi sorpresa, los más irritados por el libro han sido, en general, los que yo creía, en cierto modo rehabilitar. He intentado subrayar el papel crucial desempeñado por un buen número de profesores de origen relativamente modesto, ceñidos a la vía

regia y al canon fijado por la institución, *insiders* centrados en tareas escolares y de erudición, cuyo compromiso ha sido imprescindible para que en España se cuente – sobre todo en comparación con lo que sucedía hace cincuenta años- con elementos básicos para el trabajo filosófico: buenas ediciones y traducciones de los clásicos y excelentes monografías académicas. Entendía sin embargo que se podían sentir heridos por el libro aquellos cuyo vanguardismo, brillantez creativa y menosprecio por las minucias académicas traducían una procedencia y unos recursos culturales y sociales privilegiados. El hecho de que parezca haber sucedido lo contrario de lo que esperaba hace que me pregunte hasta qué punto el sector de los intelectualmente dominados (los *insiders*) no se encuentra sometido a los principios que encuadran la mirada de los intelectualmente dominantes (los *outsiders*), hasta el punto de considerar ellos mismos como inferiores las virtudes de la erudición, el trabajo filológico o las habilidades didácticas.

Por último hay que recordar los comentarios que insisten en la utilidad del libro a la hora de trazar un diagnóstico práctico acerca de las carencias y las fragilidades de la comunidad filosófica española en la hora presente. En este aspecto el trabajo serviría como propedéutica idónea para el estudiante de filosofía que quiera saber el terreno que pisa (Velasco 2010). Se trataría también de un preámbulo necesario para calibrar de dónde proceden las miserias actuales de la filosofía licenciada en nuestro país (Campillo 2011). Sin embargo, los mismos que reconocen este valor en el libro, le reprochan al autor (Villacañas 2010, Sauquillo 2011) no haberse atrevido a culminar este trabajo por sí mismo, deteniendo el análisis no en 1990 sino en el momento actual. A estos argumentos sólo puedo contestar diciendo que el propósito de la investigación era suministrar herramientas para ayudar a abrir un debate que considero necesario. De hecho, un elemento en el que son coincidentes algunos comentaristas (Villacañas 2010, Moreno Pestaña 2012b) es que la falta de colaboración e hibridación con las ciencias humanas (y su correlativa concentración en el comentario de textos) propia de la filosofía española actual se explica bien recurriendo al libro.^[26] En el libro no se trataba sin embargo de arriesgar un juicio propio determinando las carencias y las fortalezas de nuestro microcosmos filosófico nacional. Este veredicto, aunque sea necesario, no corresponde hacerlo al historiador. Este no ocupa el lugar del Altísimo que, en el Valle de Josafat, ve desfilar a los gentiles y distingue a los réprobos, los tibios y los bienaventurados. Se trata de una tarea colectiva, un debate público que debe ser protagonizado por todos aquellos que forman parte del campo. Si *Herederos y Pretendientes* ha contribuido, por poco que sea, a estimular esta discusión, su objetivo estará plenamente cumplido.

[Volver](#)

NOTAS

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto “Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación

de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)", referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO)

[1] Tampoco lo estaba el nódulo de Garrido, aunque el propio Manuel Garrido expresó su parecer sobre el libro, participando en la presentación del mismo, que tuvo lugar en el Círculo de Bellas Artes de la capital, el 27 de abril de 2010. Un punto de vista sobre el libro que puede considerarse representativo del círculo de Gustavo Bueno, puede consultarse en Suárez Ardura (2010: 1) y en Peñalver (2011: nota 14), nota 14. Por otra parte tampoco consta la opinión de filósofos próximos a lo que denominamos "nódulo opusdeísta", aunque en el website del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo y dentro de las noticias relativas al centro, se señala que "nuestro sitio de la red es mencionado en Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, p. 88, nota 21", <http://www.leonardopolo.net/istituto.htm>

[2] Sobre la diferencia entre "individuos empíricos" e "individuos contruidos", véase Bourdieu (1984: 11-13)

[3] Sobre esta metodología, véanse los trabajos de Moreno Pestaña (2005), (2007) y (2012a)

[4] Este trabajo tiene su núcleo en el grupo de investigación HUM-536 de la Universidad de Cádiz, que ha desarrollado dos proyectos de investigación sobre esta temática financiados por el Ministerio español de Ciencia e Innovación: HUM 2006-04051/FISO (2006-2009) y FFI2010-15196, subprograma FISO (2010-2013). Entre los trabajos derivados de estos proyectos, pueden citarse Moreno Pestaña y Vázquez García (2006); Moreno Pestaña (2006); Marqués Perales (2008); Galván García (2010); Moreno Pestaña (2008); Estrella González (2012), además del monográfico sobre "Sociología de la filosofía en España", editado por *Daimon. Revista de Filosofía* en 2011 y coordinado por Francisco Vázquez. A estos trabajos habría que sumar los trabajos en curso realizados por Álvaro Castro (José Pemartín), Francisca Fernández Cáceres (Manuel Sacristán), Jorge Costa Delgado (Ortega y Gasset), Juan Gustavo Núñez Olguín (la recepción del régimen de Allende y su caída entre los intelectuales españoles)

[5] Se puede decir, a grandes rasgos, que la red oficial englobaba tanto a filósofos aristotélico-tomistas vinculados a órdenes religiosas e instituciones eclesíásticas (el modelo podría ser el Padre Santiago Ramírez) como a los pensadores del grupo vinculado a la revista *Arbor*, liderados por Calvo Serer. Por su parte la red alternativa, encuadraba en los años 40-50, tanto a los filósofos orteguianos –como Julián Marías o Paulino Garagorri– como a los zubirianos procedentes de Falange (Conde, Laín, Gómez Arboleya). Una versión perfeccionada de la división algo esquemática entre red oficial y alternativa puede encontrarse en Moreno Pestaña (2012b)

[6] El rótulo de "falangistas liberales" no sólo es un oxímoron sino también una falacia. Véase Martín Gijón (2011: 210-11)

[7] Javier Muguerza (2010: 107) prefiere denominarlo "polo religioso", pero entiendo que la denominación "escatológico" sugiere algo más, referido a una determinada teología de la "esperanza" muy extendida en el grupo

[8] Posiblemente para evitar esta ambigüedad, Muguerza (2010: 107) prefiere denominarlo “polo racionalista”

[9] En este caso la denominación (“polo luditrágico”) acuñada por Javier Muguerza (2010: 107) me parece más precisa

[10] Bolado (2012: 335)

[11] Bolado (2012: 335 y 337-38)

[12] Los famosos “nódulos” invocados en el libro y que tan mencionados fueron en las Jornadas celebradas en la Fundación Ortega y Gasset o en los comentarios y reseñas suscitados por el libro, remiten a la noción de “red” presentada por Collins: se trata de constelaciones intelectuales forjadas por relaciones maestro-discípulo

[13] Véanse los ejemplos y contrasentidos mencionados en Vázquez García (2010: 22-23). La distinción indicada, formulada por Mannheim es recogida por Gil Villegas (1996: 97)

[14] Suárez Ardura (2010)

[15] Peñalver (2011). Vilacañas (2010: 27) sin embargo se refiere a la “densidad filosófica” del libro

[16] Esta amplitud de la muestra explica la “cierta superficialidad sociográfica” (Cuesta 2010: 665) que algunos han advertido ocasionalmente en las trayectorias analizadas

[17] Vázquez García (2011a) y Vázquez García (2011b)

[18] “Los filósofos que merecen la pena son, ante todo, fieles a sí mismos. La pasión de Valverde, de Sacristán, de Lledó, de Garrido, de Duque, de Cerezo, de Trías, de Savater, y de tantos otros: ese es el verdadero nódulo. Ellos se reconocen entre sí por esa pasión y eso será lo que al final cuente” (Vilacañas 2010: 28)

[19] Passeron (2011: 343-348)

[20] Algo parecido podría decirse de Quintín Racionero, recientemente fallecido y con una obra que merecía sin duda más presencia y reconocimiento en *Herederos y pretendientes*

[21] Influido filosóficamente por Julián Marías –marginado en el ámbito académico- y casi más vinculado inicialmente a la filología clásica (como García Calvo) que a la triste filosofía universitaria de su época de formación, Emilio Lledó tuvo que abrirse camino en Alemania. Sobre esta marginalidad, véase Cruz (2011: 16-17) y Martín (2011:29-30)

[22] Un ejemplo de este análisis, a propósito del caso de Ernesto Giménez Caballero, puede encontrarse en Martín Gijón (2011:84-150)

[23] Ribas (2006: 42-43)

[24] Mainer (2008: 167-169)

[25] Este trabajo, titulado “Herederos y pretendientes: una validación cuantitativa”, se publicará próximamente

[26] Desde la perspectiva de Villacañas (2010: 28) el empobrecimiento debido a esa falta de colaboración contrastaría con el diálogo fecundo entablado en los 70 por algunos autores (Bozal, Elías Díaz, Peces Barba, García Calvo). Moreno Pestaña (2012b: 295) sin embargo señala que el predominio actual del filósofo español como profesional del comentario de textos, alejado de las ciencias humanas, es una herencia de la filosofía oficial propugnada durante el franquismo. Esto contrastaría con la concepción orteguiana y zubiriana de la filosofía, proclive a la “impureza” y a la hibridación con las ciencias naturales y humanas.

[Volver](#)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barrios, Manuel (2010) “Reseña de *Herederos y pretendientes*”, *El Cultural*, 19-25 febrero, p. 18

Bolado, Gerardo (2001): *Transición y recepción: la filosofía española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo/ Centro Asociado de la UNED en Cantabria

Bolado, Gerardo (2012): “Recensión de *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53. Monográfico sobre Sociología de la filosofía española”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 17, pp. 335-338

Bourdieu, Pierre (1984): *Homo Academicus*, París, Minuit

Campillo, A. (2011): “La transición filosófica en España”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53, pp. 147-156

Cruz, Juan (2011): “Retrato de un hombre de pie” en Muñoz, J. y Martín, F.J.: *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 19-28

Cuesta, Raimundo (2010): “Recensión de *Herederos y Pretendientes*” en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina*, LXII 2, pp. 664-666

Estrella González, Alejandro (2012), *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E. P. Thompson*, Cádiz-México, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa

Fernández Cáceres, M^a, Francisca (2010): “Recensión de *Herederos y Pretendientes*” en *RES. Revista española de Sociología*, 14 (2010), pp. 147-150

Galván García, Valentín (2010): *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Barcelona, Virus Editorial

Gil Villegas, Francisco (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el 'Zeitgeist' de la Modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996

Gracia, Jordi (2010): "Filósofos en el espacio público", *Babelia*, 3 de julio http://www.elpais.com/articulo/portada/Filosofos/espacio/publico/elpepuculbab/20100703elpbabpor_21/Tes

Mainer, José Carlos (2008): "Los intelectuales de izquierda: un sentimiento de crisis", *Historia y Política*, 20, pp. 159-181

Marqués Perales, Ildefonso (2008): *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*, Madrid, CIS

Martín Gijón, Mario (2011): *Los (anti)intelectuales de la derecha en España. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos*, Barcelona, RBA

Martín, Francisco José (2011): "Forma y estilo de la filosofía: Emilio Lledó y el déficit filológico de la filosofía española" en Muñoz, J. y Martín, F.J.: *El texto de la vida. Debate con Emilio Lledó*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 29-38

Moreno Pestaña, José Luis (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42

Moreno Pestaña, José Luis (2006): *En devenant Foucault. Sociogénèse d'un grand philosophe*, París, Éditions du Croquant

Moreno Pestaña, José Luis (2007): "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía", *Revista Española de Sociología*, 8, pp. 115-137

Moreno Pestaña, José Luis (2008): *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI

Moreno Pestaña, José Luis (2012a): "Un programa para la sociología de la filosofía", *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2), pp. 263-284

Moreno Pestaña, José Luis (2012b): "Sobre Herederos y Pretendientes. Un diálogo con Francisco Vázquez", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 46, pp. 295-302

Moreno Pestaña, José Luis y Vázquez García, Francisco (2006): *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Barcelona, Montesinos

Muguerza, Javier (2010): "Una mirada atrás y otra adelante (respuesta a Francisco Vázquez)", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010), pp. 105-114

Passeron, Jean-Claude (2011): *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Madrid, Siglo XXI

Peñalver, Patricio (2011): “Upsalón. Acerca de las ventajas y los inconvenientes de la filosofía inmersa en las Universidades”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 108, febrero

Ramis Barceló, Rafael (2010): “Recensión de *Herederos y Pretendientes*” en *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 20, pp. 252-253

Ribas, Pedro (2006): “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en Couceiro-Bueno, J.C. (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, A Coruña, Universidade da Coruña, Servizio de Publicacions, pp. 31-47

Sauquillo, Julián (2011): “Herederos y conquistadores. La transición filosófica española”, *Claves de Razón Práctica*, 211 (abril), pp. 50-57

Suárez Ardura, Marcelino Javier (2010): “La filosofía española en la platina”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 97, marzo, p. 1, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n097p01.htm>

Vázquez García, Francisco (2010): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada

Vázquez García, Francisco (2011a): “La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)”, *Estudios Nietzsche*, 11, pp. 127-143

Vázquez García, Francisco (2011b): “Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53, pp. 47-66

Velasco, Gonzalo (2010): “Recensión de *Herederos y Pretendientes*” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 15, pp. 351-355

Villacañas, José Luis (2010): “Una mirada supeditada al método”, *Revista de Libros*, 168, diciembre, pp. 27-28.

[Volver](#)

Resumen:

En junio de 2012, la Fundación Ortega y Gasset acogió unas Jornadas sobre la Transición Filosófica Española, a fin de debatir sobre el libro de Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, recientemente publicado. Este artículo constituye la respuesta del autor a las críticas planteadas en las Jornadas y a las recensiones publicadas acerca del libro. En primer lugar, el autor resume el argumento de *Herederos y pretendientes*. En segundo lugar, da cuenta y responde a las principales objeciones dirigidas contra las hipótesis y

metodología del libro. Finalmente el autor pasa revista a los juicios favorables recibidos por su trabajo y señala los límites de la tarea del historiador.

Palabras clave:

filosofía española contemporánea, sociología de la filosofía, *Herederos y Pretendientes*, Transición española.

Abstract:

In June 2010, the Ortega y Gasset Foundation hosted a Conference about the “Spanish Philosophical Transition” in order to debate the book of Francisco Vázquez, *La filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, recently published. This paper is the author’s response to criticism raised in the Conference and to published reviews received by this book. First, the author summarized the argument of *Herederos y pretendientes*. Secondly he responds and takes into account the most important objections against the book’s hypothesis and methodology. Finally the author evaluates the favorable judgments received by the book and suggests the limits of the historian’s task.

Keywords:

Contemporary Spanish Philosophy, sociology of philosophy, *Herederos y Pretendientes*, Spanish Transition.

Fecha de recepción: 26/11/2012

Fecha de aceptación: 03/01/2013

[Volver](#)